

Fases e expressões da Catolicidade na vida e obra de Thomas More

As comemorações do V Centenário do nascimento de Thomas More, iniciadas em 1977 e que se deverão estender até Fevereiro de 1979¹, têm constituído um testemunho, para muitos surpreendente, do invulgar interesse que a figura e a obra do humanista, chanceler e mártir continua a despertar, nos mais variados círculos, por múltiplas razões e sob diversas perspectivas. Enquanto, para uns, Sir Thomas More avulta sobretudo como humanista, erudito, autor de uma obra notável e representativa, a *Utopia*, e como personalidade que não se curvou perante a arbitrariedade do poder, para outros ele conserva relevância enquanto crítico severo da sociedade do seu tempo e precursor do socialismo moderno e, para outros ainda, ele apresenta-se como cristão exemplar, em diferentes aspectos da sua vida de leigo, vida que soube sacrificar pela sua fé.

A análise da reputação em vida, da fama após a morte e das ênfases postas nas diferentes facetas da biografia, personalidade e obra de Thomas More permite verificar, como seria previsível, que ao longo dos séculos e em diferentes espaços — nacionais, culturais e de tradição religiosa — existiram várias imagens de More, das quais salientarei, a título de exemplo, uma imagem inglesa a par de uma imagem continental e uma imagem do humanista a par de uma imagem do mártir da Contra-Reforma². É incontestável, porém, que, ao contrário do que sucede com muitas figuras ilustres, cujas efemérides têm sido comemoradas como que por obrigação,

¹ Os especialistas não chegaram ainda a acordo. GERMAIN MARC'HADOUR prefere 1477 (*L'Univers de Thomas More*, Paris, 1963, 34-41), com melhores argumentos do que os restantes, mas a tendência geral é para considerar 1478 como o ano em que nasceu.

² Tratei este assunto em comunicação apresentada ao congresso «Thomas More — 500», realizado em Angers em Abril de 1977, cujo texto, revisto, deverá vir a lume, sob o título de «Thomas More in Drama», na *Revista da Faculdade de Letras de Lisboa*, IV série, n.º2, 1977-78.

o interesse por Thomas More tem vindo a crescer e a difundir-se ao longo de várias décadas, sem dúvida apoiado pelos trabalhos de alguns investigadores notáveis e por uns tantos biógrafos divulgadores em diversas línguas, sem dúvida apoiado, também, a nível de massas, pelo êxito da peça de Robert Bolt, *A Man for All Seasons*, e da sua versão cinematográfica, mas certamente por causas de natureza diferente.

De entre as possíveis causas, mais profundas, para o notável aumento de interesse por Thomas More, duas há que se me afiguram evidentes e primordiais, ambas elas relacionadas com as características dos tempos em que vivemos. A primeira reside num certo paralelismo de situações entre as duas épocas, a de More e a nossa, ricas em inovações, descobertas, transformações de toda a ordem, esperanças e anseios de libertação, e em desilusões, ameaças de opressão, angústias e perigos iminentes. A segunda, que de vários modos se insere na primeira, resulta de um conjunto de alterações mentais e culturais, não isentas de contradições e retrocessos, aliás, transformações que tornam possível a um número muito maior de pessoas, na actualidade, apreciar simultaneamente aspectos diversos da personalidade de More, como não era possível em épocas passadas³.

A verdade, porém, é que o humanismo de Thomas More é eminentemente cristão, como o seu cristianismo é, a vários títulos, eminentemente humanista, do mesmo modo que o seu socialismo assenta no seu espírito evangélico e ideal comunitário, e tudo, por sua vez, se insere na sua catolicidade. Seja qual for a perspectiva, porém, um estudo aturado da vida e obra de Thomas More em iluminação recíproca, desde que empreendido com objectividade, isenção e simpatia, acabará por revelar gradualmente a coerência desse «homem poliédrico que na variedade de linhas e planos realiza uma bela figura», como escreveu Manuel Antunes⁴. Por outro lado, seja qual for o lado por que se aborde More, como cristão e mártir ou como precursor do socialismo moderno, o importante é procurar entendê-lo, ascendendo intelectual e moralmente com ele, até porque, como apontava Teilhard de Chardin, «tudo o que sobe converge».

³ Assim, por exemplo no *Index auctorum damnatae memoriae*, de 1624, embora Thomas More seja descrito como «Angliae ornamenti eximii», a *Utopia* não escapa à censura duríssima: «qui totus praecidatur cum multa in eo [sermo Raphaelis cuiusdam] commendetur a Christiana Reipub. statu abhorentia». Agradeço ao Doutor Justino Mendes de Almeida ter-me chamado a atenção para esta referência. Um exemplo de outro sector, em franca mudança, é o de uma nova atitude nos meios protestantes relativamente a Thomas More.

⁴ «Exemplaridade de Tomás More», *Brutéria*, vol. 106, n.º 5, Março-1978, 243 ss.

O presente ensaio visa contribuir para a compreensão da coerência de Thomas More sob a perspectiva fundamental da catolicidade. Desenvolvendo, explicitando ou clarificando afirmações e sugestões dispersas por trabalhos sobre More que escrevi em ocasiões e circunstâncias diversas, procurarei apontar as principais *fases e expressões da catolicidade na vida e obra de Thomas More*, que revelam um aprofundamento e enriquecimento da sua personalidade religiosa e humana, a culminar numa síntese duplamente rara: pelo equilíbrio das partes componentes e pela riqueza da espiritualidade.

A biografia de Thomas More, com variações de qualidades de comunicação consoante os autores, constitui um testemunho claro, sob muitos aspectos. Não obstante, as suas obras — insuficientemente conhecidas ainda, à excepção da *Utopia*, que continua a ser lida, na maioria dos casos, fora do contexto do autor —, conferem uma dimensão mais profunda aos traços biográficos e recebem, por sua vez, matizes de significação a partir da biografia. Daí o serem consideradas conjuntamente, neste ensaio, a vida e a obra de More.

A Inglaterra de Thomas More

Quando Thomas More nasceu, em Fevereiro de 1478 (ou 1477)⁵, estavam em curso, em Inglaterra, profundas transformações de natureza política, económica, social e cultural, que se acentuaram nas décadas seguintes. A segunda metade do século xv assistira ao epílogo da Guerra dos Cem Anos e, pouco depois, ao deflagrar da Guerra das Rosas. De maneiras diferentes, ambos os conflitos assinalaram a evolução final e derrocada do mundo feudal, particularmente no tocante ao papel dos cavaleiros e à crise da economia rural, que as consequências da Peste Negra e da Revolta dos Camponeses do século anterior haviam acelerado. O povo inglês consolidara a consciência nacional durante a guerra com a França, e as lutas entre os ramos Lancaster e York da descendência de Eduardo III iriam levar ao aparecimento de uma nova dinastia, com a ascensão de Henrique VII, em 1485, que aproveitaria habilmente as desinteligências dos senhores, apoiado na burguesia mercantil de crescente influência e poder, forjando uma monarquia absoluta e centralizadora que, ironicamente, veio a conferir ao Parlamento, por altura

⁵ Cf. n. 1, *supra*.

da Reforma, os fundamentos e a consciência das suas prerogativas, de que eventualmente resultaria o fim do absolutismo em Inglaterra.

O incremento da criação de rebanhos, inicialmente relacionado com a falta de mão de obra nos campos, em resultado da Peste Negra e da abolição dos servos da gleba, cedo se combinou com o factor da presença dos refugiados flamengos que ensinaram aos ingleses técnicas de tecelagem. Era o início da subida do comércio das lãs, que viria a fornecer a base económica da sociedade Tudor, em que a nobreza latifundiária e a burguesia das cidades portuárias deram as mãos, construindo a sua prosperidade e riqueza sobre condições de sub-utilização da mão de obra, lançando no desemprego e na miséria milhares de indivíduos sem trabalho e sem acesso a pastagens para o seu gado devido ao crescente uso das cercas e vedações — situação frequente de flagrante injustiça social que é vigorosamente denunciada na *Utopia*.

O último quartel do século xv, em Inglaterra, foi também assinalado por um conjunto de factos de grande importância e consequências culturais. Em 1476, ainda antes da mudança para a dinastia que acompanharia o apogeu cultural e literário da Inglaterra quinhentista, William Caxton iniciou a sua actividade como impressor, editor e tradutor. As consequências da introdução da imprensa foram particularmente significativas pelo que se refere a publicações em língua vernácula, o que naturalmente incluiu a divulgação da literatura clássica em tradução e da literatura renascentista, assim como, lá para o segundo quartel do século xvi, toda uma literatura contra-renascentista, directa ou indirectamente relacionada com a Reforma, nos seus vários rumos e orientações.

Foi ainda nas últimas décadas do século xv que se intensificaram as viagens de estudiosos ingleses à Europa meridional, particularmente à Itália, e que se fixaram em Inglaterra alguns eruditos gregos⁶. Por outro lado, a nova classe, possuidora de recursos e de contactos internacionais, mostrava-se ávida de saber, interessada pelos novos rumos do pensamento, das letras, das descobertas, e afastava-se da cultura decadente dos escolásticos tardios. Ganhava cada vez maior importância a perspectiva dos humanistas, que, sem perderem ainda a visão teocêntrica, se debruçavam sobre o saber humano e secular da Antiguidade Clássica, ou sobre a literatura patrística, de preferência aos comentadores da Idade Média tardia, que frequentemente

⁶ V. R. WEIS, *Humanism in England during the Fifteenth Century*, Oxford, 1941.

se perdiam em malabarismos estéreis incluindo o abuso do método alegórico no comentário da Sagrada Escritura.

A ascensão da burguesia, em Inglaterra como em outros lados, trazia consigo uma certa tendência para a secularização, à medida que a nova classe substituíra ou emparceirava com os dois grandes estados da estrutura medieval, o clero e a nobreza. Por outro lado, o movimento conciliarista não podia deixar de ter simpatias, não só por essa razão, mas também devido à persistência no solo inglês de algumas das ideias de John Wiclef, projectadas na Europa continental do século xv, nomeadamente, através de Huss e dos seus discípulos. Enquanto, a nível intelectual, wiclifismo e conciliarismo possuíam afinidades doutrinaárias, que as crises eclesiásticas dos séculos xiv e xv contribuiriam para recordar, a nível de prática religiosa o Lolardismo, aplicação à vida quotidiana e espiritual de um cristianismo de cariz bíblico, influenciado pelos ensinamentos do mesmo Wiclef, conservava adeptos fervorosos, a despeito das perseguições sofridas, ou talvez, em parte, por causa delas. Em contrapartida, não deve subestimar-se o papel desempenhado por algumas comunidades religiosas, das quais importa salientar os Cartuxos, nem esquecer-se que a nova classe mostrou interesse e adesão à espiritualidade da *devotio moderna*, que, no continente, se espalhou precisamente através dos centros urbanos e portuários, fluviais e marítimos, tal como sucedera com o misticismo renano propriamente dito.

Com a referência à *devotio moderna*, que desempenhou um papel de grande relevo no apoio espiritual aos leigos e na qual se inserem Gerson e a *Imitação de Cristo*⁷, completa-se esta breve panorâmica da situação na Inglaterra em que Thomas More nasceu.

Não é possível aludir, aqui, a todos os acontecimentos externos que se reflectiram, mais ou menos visivelmente, na ilha, atravessando a barreira natural e tantas vezes cultural constituída pelo Canal da Mancha. Mas é impossível deixar de mencionar que em 1478 os descobrimentos marítimos portugueses e espanhóis se encontravam em pleno desenvolvimento, vindo mais tarde a despertar o interesse de Henrique VII e projectando-se nessa peça da literatura de viagens de descobertas imaginárias que é, entre outras coisas, a *Utopia* de More.

⁷ A *Imitação de Cristo*, hoje geralmente atribuída a Thomas a Kempis, era tida por Thomas More como sendo de Gerson.

Esboço biográfico

Antes de ser classificado como «um homem para qualquer tempo» e como «um homem para a Eternidade»⁸, Thomas More foi, eminentemente, um homem do seu tempo e lugar. Londrino, filho e neto de londrinos, seu pai era advogado, o avô paterno era padeiro e o avô materno cervejeiro. Pertencia, pois, por nascimento, à nova classe cidadina em ascensão. De resto, a perspectiva urbana da visão de Thomas More está bem patente na *Utopia*, por muito grande que fosse o seu apreço pelo campo e o seu conhecimento da gravidade dos problemas do sector rural. A cidade de Amaurotum, capital do estado da Utopia, é uma Londres transposta, como a própria Utopia é uma Inglaterra transposta⁹.

A educação de Thomas More iniciou-se em St. Anthony's, instituição prestigiosa, onde aprendeu o latim. Foi depois admitido como pajem ao serviço do arcebispo Morton, então chanceler da Inglaterra e mais tarde cardeal, junto de quem revelou qualidades de inteligência e vivacidade de espírito e, sem dúvida, muito aprendeu a respeito da vida política, económica e diplomática e sobre o comportamento dos homens em geral. Aí colheu informações que viria a utilizar na redacção da *História de Ricardo III* e conheceu um ambiente em que penetravam já, trazidas de fora, algumas manifestações do humanismo. Em 1492 foi para Oxford, universidade a que se afeiçoou, apesar de nela ter permanecido pouco tempo, pois seu pai desconfiava da atmosfera ali reinante e fê-lo transferir-se para Lincoln's Inn, em Londres, que era o melhor colégio da especialidade e uma espécie de terceira universidade inglesa. Nesta altura, compreensivelmente, as forças inovadoras faziam-se sentir em Londres mais do que nas duas universidades medievais, onde os humanistas continuariam por algum tempo a encontrar dificuldades, perante o tradicionalismo fechado que predominava. Em 1501 era advogado.

Entretanto, já Erasmo visitara a Inglaterra pela primeira vez, em 1499, e descrevera as suas impressões dos amigos que fizera naquele país, em palavras que bem exprimem o seu entusiasmo:

⁸ Cf. n. 12, *infra*.

⁹ Desenvolvi este assunto comparativamente em relação a outras ilhas imaginárias em «The Island and the Vision: English Renaissance approaches to the problem of perfection», comunicação apresentada ao Congresso da IAUPE (International Association of University Professors of English), Poznan, Polónia, Agosto de 1977. O texto deverá ser publicado na revista *Studia Anglica Posnaniensis*, vol. 11.

«Quando ouço Colet, parece-me estar a ouvir o próprio Platão. Quem é que não admira, em Grocyn, o saber completo? Que pode haver de mais agudo, profundo e delicado que o juízo de Linacre? Será que a natureza jamais criou algo de tão suave, afável e feliz como o génio de Thomas More?»¹⁰.

Note-se que More tinha nesta altura à volta de vinte e três anos, sendo o mais jovem desta pléiade de humanistas — a grande geração dos humanistas ingleses —, cuja maior afinidade e filiação residia na Academia Platónica de Florença. Para John Colet, cuja influência se fez sentir como pregador, comentador de São Paulo e pedagogo fundador da Escola anexa à catedral londrina, Thomas More era «o único génio que a Inglaterra possui».

No ano da sua formatura em Direito, Thomas More recolheu-se algum tempo na Cartuxa de Londres, para reflectir sobre a sua vocação. Acto de profunda seriedade, este, que define o cristão de vida examinada¹¹, o seguidor da máxima atribuída a Sócrates: *conhece-te a ti mesmo!* Recorde-se, de passagem, que foram precisamente os cartuxos de Londres a comunidade que pagou com o martírio a rejeição da supremacia do rei em matéria religiosa.

Tendo optado pela vida de leigo, Thomas More sobressai em todos os campos e afirma-se em todos os domínios: como indivíduo, cidadão, chefe de família, amigo e anfitrião, magistrado e diplomata, pensador e escritor — pela seriedade e pelo humor, pela auto-exigência e pela tolerância e respeito pelos outros, ou, nas palavras de Robert Whittinton: «um homem de espírito admirável e singular erudição (...) de muitas virtudes raras (...) como não conheço outro (...) de igual benignidade, modéstia e afabilidade (...) consoante o tempo exige, excelente na alegria e nos recreios e, outras vezes, de profunda gravidade; o que se poderia chamar: um homem para qualquer tempo»¹².

Do casamento com Jane Colt, a *cara uxorcola* do epitáfio que escreveu, nasceram quatro filhos: Margaret, Elizabeth, Cecily e John, este último, tradutor de Danião de Goes. Em 1511 enviuvou, casando então com Alice Middleton, com quem viveu em boa

¹⁰ Carta de Erasmo a Robert Fisher, datada de 5-12-1499.

¹¹ A expressão é de Charles Williams, in: *Flecker of Dean Close*.

¹² «Vir omnium horarum» e «a man for all seasons» nos textos justapostos na *Vulgaria*, de R. Whittinton. A tradução portuguesa do título da peça e do filme, «Um homem para a Eternidade», restringe e desvirtua a intenção do original. Glosei a frase, em 1968, intitulado um breve artigo: «Tomás More: um homem para o nosso tempo» (*Rumo*, n.º 133).

harmonia, se bem que nem os biógrafos nem Erasmo nos dêem de Dame Alice um retrato muito favorável. Do que era o ambiente em casa de More existem numerosos testemunhos, em cartas e depoimentos, além da gravura e quadro de Holbein. Austeridade e alegria, cultura e recreio do espírito, afeição e hospitalidade, tudo parece ter encontrado um equilíbrio — dialéctico, em certo sentido — sob a orientação daquele que, a despeito das pesadas e crescentes responsabilidades da sua vida pública, encontrava tempo para a leitura, para o estudo, para a convivência, e até — com escândalo de altas personagens — para cantar no côro da sua igreja paroquial de Chelsea.

Incumbido de diversas missões diplomáticas e comerciais, foi no decurso da primeira estada na Flandres que escreveu a *Utopia*. Magistrado exemplar sobre o qual não foi possível, mais tarde, lançar o descrédito, mas cuja recordação se gravou na memória do povo, interveio, em 1517, por ocasião do motim conhecido como Evil May Day, na pacificação dos implicados, por meio de um discurso que Shakespeare veio a tratar dramaticamente¹³. De *Undersheriff* de Londres passou a *Speaker* da Câmara dos Comuns em 1523, a *High Steward* da Universidade de Oxford em 1524, a chanceler do ducado de Lancastre em 1525 e, quando a chamada Questão do Divórcio do Rei se arrastava já ameaçadora, foi nomeado Chanceler do Reino, em substituição de Wolsey. Era o primeiro leigo de origem plebeia a ascender àquele altíssimo cargo. Fôra feito cavaleiro em 1521, o que não correspondia, no entanto, a uma completa nobilitação.

Em 1532 inicia-se a queda visível daquele que era, não apenas pelo cargo, mas sobretudo pelo prestígio alcançado, a figura de maior evidência em todo o reino. A 16 de Maio, ao tomar conhecimento de que o sínodo dos bispos ingleses havia reconhecido ao rei a autoridade suprema, na Terra, sobre a Igreja em Inglaterra — a que o seu amigo João Fisher, bispo de Rochester, acrescentara a ressalva, prontamente esquecida: *in quantum per Christi legem licet*, — Thomas More abandona o cargo. Mais tarde, permaneceria ausente da cerimónia da coroação de Ana Bolena e recusaria assinar a aceitação da Lei da Sucessão, alegando motivos de consciência

¹³ Trata-se de uma peça manuscrita, em diversas caligrafias e de diversos autores, intitulada *Sir Thomas More*, cujo original se encontra em Londres, na British Library (ex-Museu Britânico). É atribuída a Shakespeare uma cena, de 147 versos, que é porventura o seu único autógrafa dramático que chegou até nós.

e invocando, como jurista, que o seu silêncio quanto à exacta natureza desses motivos não podia ser interpretado como rejeição de qualquer título do soberano — o que, de acordo com legislação recente, significaria um acto de alta traição. Foi preciso um depoimento, mais do que suspeito, de Richard Rich, colaborador de Thomas Cromwell em rápida ascensão política, para que pudesse ser finalmente condenado ao suplício, fazendo então a sua declaração formal sobre a sua posição e sobre o verdadeiro motivo por que era executado. Henrique VIII comutou a pena em simples decapitação, e esta realizou-se em Tower Hill, próximo da Torre de Londres, no dia 6 de Julho de 1535. Segundo a folha volante que circulou em Paris, relatando as circunstâncias da sua morte, as suas últimas palavras foram: «Morro servidor fiel do rei, mas de Deus em primeiro lugar».

Itinerário dialéctico do escritor

No esboço biográfico acima traçado, pouco se disse relativamente ao pensador e ao escritor, para além da alusão a algumas fontes e influências, nomeadamente os florentinos, e a algumas obras. Importa agora delinear, rapidamente, aquilo a que em outro lugar chamei «o itinerário dialéctico» do humanista Thomas More, que nos encaminhará no sentido do tema principal deste ensaio.

Para entender o pensador torna-se necessário apreender gradualmente a complexidade oculta por detrás da personalidade rica e a muitos títulos atraente de Thomas More. Essa complexidade deriva, em grande parte, de uma bipolaridade de visão, verdadeiramente dialéctica, aliada a um gosto pela ironia e pelo paradoxo, que ele cultivava «para submeter o espírito a uma ginástica mais viva», como escreveu Erasmo na carta a Ulrich von Hutten e facilmente verifica quem se der ao trabalho de confrontar diversas leituras da *Utopia*¹⁴. Pode mesmo dizer-se que aquela bipolaridade se mani-

¹⁴ Um exemplo: será o navegador português Rafael Hitlodeu, na *Utopia*, o porta-voz do autor? À primeira vista, parece que sim; mas o seu nome é formado a partir dos vocábulos gregos *hythlos* e *daios*, e poderá significar «perito em bagatelas», ou mesmo «fala barato». No entanto, a par do carácter dialéctico da *Utopia* (diálogo entre More interlocutor e More-Hitlodeu), a obra situa-se numa linha de tratamento literário de «doidos com juízo», de Erasmo a Shakespeare. Defendi este ponto de vista in: «A Utopia de Thomas More: reflexões à margem do 6.º centenário de uma aliança» (*Diário Popular*, 25-6-73), tendo notado, com prazer, que o mesmo foi perfilhado por J. V. de Pina Martins, in: *L'Utopie: Catalogue de l'Exposition Bibliographique au Centre Culturel Portugais*, Paris, 1977, 6-7.

festou na sua própria vida, na procura da síntese pessoal, como de certo modo se patenteia na sua predilecção pelo diálogo como forma literária.

De acordo com esta leitura global da sua vida e obra, é possível reconhecer três fases no itinerário dialéctico de More — dialéctico enquanto expressão da sua procura de síntese pessoal, ou como expressão da bipolaridade da sua visão, e dialéctico enquanto assinalado, em cada fase, por pelo menos uma obra notável em forma de diálogo.

Para Thomas More, evidentemente, o processo dialéctico reveste-se de características bem diferentes das que contribuíram para o descrédito de muitos escolásticos tardios, para quem a dialéctica era um fim em si mesma, ou um meio para engrandecer o vaidoso utente. Para More, como para outros humanistas, o processo dialéctico constituía um meio, predilecto e privilegiado, de ordenação da experiência e de procura da verdade, uma forma de exposição e um modo de descoberta, simultaneamente. Obras como a *Utopia* e o *Diálogo de Conforto na Tribulação*, embora muito diferentes uma da outra, começam ambas por exprimir um diálogo travado pelo autor consigo próprio — a tese e antítese da visão bipolar referida.

A primeira fase da vida e obra de Thomas More, correspondente no esquema interpretativo proposto à tese, apresenta o predomínio do humanista. A ela pertence a sua tradução da *Vida de João Pico Conde de Mirândola*, de 1506, ano de que igualmente datam as suas versões latinas de três diálogos de Luciano de Samosata. A sua admiração por Picco della Mirandola é, por si só, esclarecedora, quanto à orientação intelectual de More e suas preocupações, quanto a um certo optimismo de perspectiva, e quanto ao seu ideal universalista. Tudo isto está patente, não só na *Utopia*, de 1516, como em diversas cartas importantes, das quais três merecem especial destaque: a Carta a Martinho Dórprio, de Lovaina, em defesa do *Elogio da Loucura*, de Erasmo (1515), a Carta à Universidade de Oxford, em defesa do ensino do Grego (1518), e a Carta a um Monge, contra certas práticas de cunho supersticioso (1519), que, de certo modo, encerra a fase.

Thomas More entrou para o serviço do rei em 1518, e as duas últimas cartas referidas foram escritas quando esse facto já se dera — e a primeira delas a instâncias do soberano, no intuito de pôr termo à chamada Questão entre os Gregos e os Troianos, ou seja, os partidários e os adversários dos estudos gregos em Oxford. Como

diversos contemporâneos ilustres, Thomas More pudera, até então, estimulado pela confiança na razão, faculdade suprema concedida por Deus ao homem, dar um contributo crítico a favor da reforma necessária, que desejava ver processar-se no seio da cristandade. A eclosão da Reforma Protestante, na Alemanha, e as consequências desse facto em Inglaterra, agravadas pela evolução contraditória das atitudes de Henrique VIII, obrigaram Thomas More a uma mudança brusca de perspectiva e de actividade, como escritor. Essa mudança foi acompanhada, em circunstâncias irónicas, por uma alteração das convicções de More a respeito da supremacia papal, a que adiante voltarei.

A segunda fase, correspondente à *antítese*, apresenta o predomínio do homem da Contra-Reforma. Inicia-se com a colaboração dada ao rei para a elaboração do tratado *Assertio Septem Sacramentorum*, de 1521, réplica a Lutero, que obteve para Henrique o título de *Fidei Defensor*, concedido pelo pontífice romano. Lutero reagiu, e Thomas More, sob o pseudónimo de Guglielmus Rosseus, redigiu a sua primeira obra extensa de intervenção polémica no âmbito da Reforma: *Responsio ad Convitia Martini Lutheri*, de 1523. A entrada clandestina na Inglaterra da versão do Novo Testamento, realizada por William Tyndale na Alemanha, sob a influência de Lutero, a partir de 1525, veio a ser a causa da mais longa polémica que More travou. Em 1528, o bispo de Londres, Cuthbert Tunstal, pede a More que escreva um esclarecimento sobre os erros daquela tradução. Assim surgiu *A Dialogue concerning Heresies and Matters of Religion*, primeira e melhor das obras polémicas de More em língua inglesa. Até 1533, além da extensa *Confutation of Tyndale's Answer*, cujo nono livro, inacabado, viria a lume postumamente, em 1557, Thomas More sentiu-se ainda obrigado a intervir diversas vezes: contra Simon Frith, em *A Supplication of Souls*, obra que defende a doutrina do Purgatório do ponto de vista das almas, em perigo de abandono devido às novas concepções; contra Christopher Saint-German, *The Debelation of Salem and Byzance*, e ainda, em defesa da Eucaristia, *The Answer to the first half of the poisoned book which a nameless heretic hath named the Supper of the Lord*, que encerra a fase¹⁵.

Esta actividade notável de escritor da Contra-Reforma, com um total de sete obras em língua inglesa, das quais apenas foram

¹⁵ Sobre a obra polémica de More ver, sobretudo: GERMAIN MARC'HADOUR, *Thomas More et la Bible*, Paris, 1969, caps. VI, VIII e IX, e RAINER PINEAS, *Thomas More and Tudor Polemics*, Bloomington Ind., e Londres, 1968.

referidas as mais significativas, foi realizada quando More era Chanceler do Reino, representando, portanto, um extraordinário esforço e sacrifício, por imperativos de consciência, mesmo apenas em termos de tempo e trabalho. No entanto, recordo aqui, uma vez mais, a penetrante afirmação de C. S. Lewis: «More, o autor, foi quase tanto um mártir pela sua religião como More, o homem», pois «gastou o que poderiam ter sido os melhores anos da sua vida literária em tarefas que exigiam talentos que lhe faltavam e concediam escassa realização aos talentos que ele possuía. É bem possível que não tivesse sido um sacrifício fácil»¹⁶. Fácil não foi, certamente, mas foi mais um passo na caminhada do cristão responsável que Thomas More sempre mostrou ser.

Não deve depreender-se, da breve resenha desta fase, que durante ela o humanista Thomas More desapareceu quase por completo, nem que o teólogo não deixou lugar para o mestre de espiritualidade: pelo contrário, obras como *A Supplication of Souls* e *The Apology of Thomas More*, de 1529 e 1533 respectivamente, revelam a persistência das outras facetas. No entanto houve, indubitavelmente, uma transferência de ênfase, assim como uma temporária perda daquelas características tão atraentes: a serenidade e a tolerância. Era inevitável, nas circunstâncias.

A terceira e última fase, a *síntese* final, compreende um retorno aprofundado à *ars moriendi* que Thomas More praticava desde a juventude — ou não fosse ele, também, e a despeito do eudemonismo da *Utopia* — um exemplo da síntese estoico-cristã da sua época. Aliás, já houve quem aplicasse à *Utopia* a expressão, — na qual está presente, mais uma vez, a bipolaridade e a perspectiva dialéctica da visão de More —, «o eudemonismo de um asceta»¹⁷. Mas a perfeita consciência de que o fim estava próximo, por muito que restasse a legitimidade, até mesmo a obrigação, de defender a vida até ao último momento possível, traduziu-se numa deliberada preparação para a passagem do Tempo para a Eternidade. Os últimos meses de liberdade e o período de cativeiro na Torre de Londres permitiram-lhe escrever um número apreciável de obras lidas com crescente interesse, incluindo cartas, o tratado *Expositio Passionis*,

¹⁶ C. S. LEWIS, *English Literature in the Sixteenth Century, excluding drama*, Oxford, 1954, 176.

¹⁷ A expressão é da minha colega Maria Leonor de C. H. Telles, quando em 1972-73 teve a seu cargo as aulas práticas da cadeira de História da Cultura e das Instituições Inglesas, prestando um apoio inestimável às aulas teóricas de minha responsabilidade.

outro sobre a Eucaristia, salmos e orações, uma meditação-prece e *A Dialogue of Comfort*, ou *Diálogo de Conforto na Tribulação*, última das suas obras primas nessa forma¹⁸.

O homem espiritual que, na primeira fase, fôra predominantemente humanista e, na segunda, militante da Contra-Reforma, assumiu essas duas fases e assumiu-se a si próprio, encontrando-se a nível profundo na iminência do seu encontro com a Morte, que o tornaria *victor et victima*, como o classifica uma peça seiscentista do teatro dos Jesuítas¹⁹.

Fases e expressões da catolicidade de More

Na sua obra *The Mystical Element of Religion as studied in St. Catherine of Genoa and her friends*, publicada em 1908, Friedrich von Hügel considerou três elementos fundamentais na religião: o Institucional, o Intelectual e o Místico. Segundo ele, ao primeiro começou por corresponder a escola de Pedro (Sinópticos e Epístolas), ao segundo a escola de Paulo, e ao terceiro a escola de João. Semeilhantes elementos sofreriam constantes alterações nas suas relações, por vezes predominando um ou outro deles, no tempo e no espaço, por vezes entrando em conflito, mas muitas vezes inter-actuando. Aponta seguidamente três exemplos de homens que combinaram de modo excepcional os três elementos, a saber: Nicolau de Cusa, Thomas More e o Cardeal Ximenes. Quanto à existência de algumas afinidades entre Nicolau de Cusa e Thomas More já, em outro lugar, formulei breves sugestões, que não cabe aqui repetir e muito menos aprofundar. O que von Hügel escreveu sobre Thomas More, porém, constitui uma importante achega para o tema deste ensaio: Thomas More foi um homem «que deu a vida em defesa da Religião Institucional, e da autoridade da Igreja visível e da sua cabeça na Terra; que foi devotado amante do Novo Saber, tanto crítico como filosófico; que cultivou continuamente a Vida Interior».

Como se pode facilmente verificar, não há incompatibilidade entre esta perspectiva e a das três fases, pelo contrário, elas iluminam-se reciprocamente e contribuem para uma melhor compreensão da

¹⁸ Registo aqui a forte impressão que me causou a magistral lição de Richard S. Sylvester no Congresso de Angeis, em Abril de 1977, intitulada *Three Dialogues*, sobre a *Utopia*, o *Diálogo contra Tyndale* e o *Diálogo de Conforto na Tribulação*.

¹⁹ Ver estudo citado na n. 2, *supra*.

figura, complexa mas coerente, de Thomas More. Com estes dois esquemas em mente, torna-se mais fácil analisar as *Fases e expressões da Catolicidade na vida e obra de Thomas More*.

Homem plenamente inserido no seu tempo e lugar, como ficou assinalado mais acima, Thomas More possuiu sempre elevada consciência de pertencer a um tempo e a um espaço mais vastos, por sua vez inseridos na Eternidade. Já foi dito o suficiente a respeito das relações com os problemas e acontecimentos da Inglaterra do seu tempo, e de diversas formas da sua intervenção. Importa agora referir os principais aspectos do seu modo de sentir, agir e pensar quanto ao tempo e espaço exteriores, para além do cosmopolitismo comum a todos os humanistas coevos, dignos desse nome. Entramos assim directamente na análise da catolicidade de Thomas More.

A catolicidade de Thomas More começa por estar intimamente relacionada com o seu intenso ideal comunitário²⁰. Esse ideal está patente na sua vida de família, no seu modo de sentir como cidadão e, em expressão literária, na família de famílias que é a Utopia. Este sentimento gregário vai, porém, muito longe e numa dimensão diferente, visto que por detrás dele, mas a ele indissoluvelmente ligado, se encontra o sentimento comunitário relativamente a toda a Cristandade, no espaço e no tempo. Uma citação da Carta a um Monge, já mencionada, ilustrará a afirmação feita:

«Aos olhos de muitos de vós, quanto mais pessoal é uma coisa, tanto maior é o seu valor. Como resultado, muitos atribuem maior valor às suas devoções particulares que às do mosteiro; às do mosteiro que às da ordem; às da sua própria ordem que às que são comuns a todas as ordens; e às coisas comuns a todas as ordens que às coisas simples e humildes, que não constituem exclusivo das ordens, mas património comum de todos os cristãos, tais como as vulgares virtudes da fé, esperança e caridade, o temor de Deus, a humildade e coisas semelhantes»²¹.

O texto citado, na sua totalidade, constitui um testemunho eloquente do espírito e preocupações de Thomas More, como humanista e reformador, precursor da Reforma Católica. Mas a

²⁰ Alguns dos temas que afloram no presente ensaio foram por mim tratados, sob perspectiva diferente, in: «O ideal comunitário de Tomás More», *Brotéria*, Outubro-Dezembro de 1975, 303-16; outros, numa conferência intitulada «Tomás Moro: itinerário dialéctico de um humanista», pronunciada perante a Associação Portuguesa de Estudos Clássicos, na Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, em Março de 1978.

²¹ St. Thomas More, *Selected Letters*, ed. Elizabeth Frances Rogers, Yale, 1961, 129-30.

consciência perfeita dos perigos que a Reforma Protestante implicava para a unidade da Igreja faria dele, dentro de pouco tempo, um escritor da Contra-Reforma.

A carta citada é de 1519-20, do fim da primeira fase, portanto. Ora, a partir de 1520-21, justamente, deu-se uma alteração nas convicções de More, a que já aludi, que interessa directamente ao tema em causa. Contemporâneo de Alexandre VI, Júlio II e Leão X, amigo do autor do Elogio da Loucura e do *Julius Exclusus*, cristão exigente consigo próprio e dotado de forte ideal comunitário, Thomas More inclinou-se durante algum tempo para o conciliarismo. Temos a esse respeito o seu próprio depoimento, junto com a afirmação de que fôra, precisamente, a defesa peremptória da autoridade papal feita por Henrique VIII, no seu livro *Assertio Septem Sacramentorum*, que o levava a rever atentamente a questão. Dada a subsequente evolução da atitude do monarca, o facto não deixa de impressionar pela ironia.

A carta a Thomas Cromwell, datada de 5 de Março de 1534, que contém o depoimento referido, interessa relativamente a outros pontos, a respeito dos quais a posição de More era posta em causa, mas, no contexto do presente ensaio, contém considerações que justificam uma transcrição relativamente longa:

«Quanto à primazia do Papa, é assunto em que não me meto. A verdade, como já lhe disse quando me mostrou desejo de saber o que eu pensava a esse respeito, é que *eu próprio, em dada altura, não estava convencido de que a primazia daquela Sé tivesse sido instituída inicialmente por Deus*, até ter lido as coisas que a esse respeito Sua Alteza Real escreveu no seu famosíssimo livro contra as heresias de Martim Lutero, após a primeira leitura das quais eu instei com Sua Alteza Real por que omitisse aquele assunto, ou o tratasse mais ligeiramente, receando que algum dia pudesse surgir entre Sua Alteza e um papa qualquer uma daquelas questões que diversas vezes têm surgido entre príncipes e papas. [...] Mas o certo é que, *depois de ter lido o que ao assunto se refere no livro de El-Rei e muitas outras coisas que li sobre esse ponto neste período de mais de dez anos, de então para cá [1521-1534], verifiquei, com efeito, que todos os santos doutores, desde Santo Inácio, discípulo de São João até aos nossos dias, tanto latinos como gregos, são conformes e concordantes neste ponto, do mesmo modo que os concílios gerais o confirmaram*, em termos para os quais não encontrei paralelo na opinião contrária, a tal ponto, que não poderia ficar de bem com a minha consciência, mas, antes, incorrer em grave perigo, se seguisse o outro lado e negasse que aquela primazia foi estabelecida por Deus; o que, se viessemos a negar, não vejo (como lhe referi) que vantagem daí poderia resultar, pois aquela primazia encontra-se estabelecida, na menor das hipóteses, *pelo corpo da Cristandade e pela necessidade premente*

de evitar cismas, e fortaleceu-se por sucessão contínua ao longo de um período de mais de mil anos, pois já decorreram quase mil anos desde o tempo do santo São Gregório.

Ora, *uma vez que toda a Cristandade é um corpo, não posso entender como é que qualquer dos seus membros possa, sem o consentimento de todo o corpo, afastar-se da cabeça comum.* E se não é lícito afastarmo-nos por nossa própria iniciativa, não entendo (a não ser que a questão fosse tratada em concílio geral), que diferença possa fazer se a primazia foi instituída por Deus ou ordenada pela Igreja. Quanto aos concílios gerais *licitamente convocados*, nunca entendi senão que a sua autoridade, na declaração das verdades que devem ser aceites e obedecidas, deve ser tida como fora de dúvida; caso contrário, em coisa alguma poderia haver certeza, mas, através da Cristandade, tudo poderia ser quotidianamente posto em desordem e confusão, ao sabor do raciocínio e inclinações de cada qual, do que nos livram os concílios gerais, pela assistência do espírito de Deus, *cada concílio convenientemente reunido preservando, agora e no futuro, o corpo da sua Igreja Católica*²².

O texto exprime, com grande clareza, uma concepção solidamente alicerçada, após significativa evolução, de uma Igreja visível, de que o Papa é a cabeça na Terra, cujo espaço é o dos limites da própria Cristandade, e que se processa historicamente, com as raízes no passado, actuante no presente e projectando-se no futuro. Alude também, evidentemente, àquilo que vinha sendo o fundamento da argumentação de Thomas More em quase toda a sua obra polémica: a autoridade do magistério da tradição da Igreja. Na verdade, à semelhança do que sucedeu com outras controvérsias da época da Reforma, ao recurso exclusivo à autoridade do texto da Sagrada Escritura, sistematicamente praticado pelos seus adversários, More opunha a autoridade do magistério, desde os textos da própria Escritura, evidentemente, passando pela literatura patrística, grega e latina, até aos concílios ecuménicos, invocando as constantes no ensinamento transmitido à Cristandade ao longo dos séculos²³.

A polémica entre Thomas More e Tyndale, iniciada com o *Dialogue concerning Heresies and Matters of Religion*, já mencionado, reveste-se de uma importância fulcral para o estudioso da época. Nela são debatidos, por dois escritores perfeitamente conscientes das implicações profundas, os pontos fundamentais que separavam

²² *Idem, ibidem*, 212-13. O itálico foi introduzido para comodidade do leitor, no intuito de permitir uma rápida apreensão dos pontos mais importantes, dada a relativa extensão do passo citado.

²³ Ver Germain Marc'hadour e Rainer Pineas, *obrs. cit.* n. 15, *supra*.

os seguidores de Lutero dos fiéis à doutrina tradicional. No diálogo referido, More tem como interlocutor um Mensageiro, que o interroga sobre os motivos por que fôra queimada a edição do Novo Testamento, na tradução de Tyndale. More trata de explicar a maneira como a doutrina fôra «corrompida e modificada», sob a influência de Lutero, apontando, nomeadamente, determinadas alterações significativas no vocabulário utilizado por Tyndale, relativamente ao tradicional, a saber: *Priests* substituído por *seniores*; *Church*, por *congregation*; *Charity*, por *love*; *Grace*, por *favour*; *Penance* por *repentance*; *Confession*, por *knowledge*; *contrite*, por *troubled*. Saltam à vista as implicações eclesiológicas, assim como as referentes às doutrinas do sacerdócio e do sacramento da Penitência. Quanto à doutrina eclesiológica, depois de ter rejeitado a posição de Lutero, tal como a resumiu, Thomas More alonga-se na sua exposição. A este respeito, W. E. Campbell aponta que «A ideia da Igreja Católica, tão vividamente presente no espírito de Santo Agostinho ao escrever o seu *De Civitate Dei*, também o estava no espírito de Sir Thomas More desde 1501, altura em que pronunciou uma série de lições sobre aquele tratado²⁴. O *Diálogo contra Tyndale* contém, ainda, uma análise da relação entre o Magistério e a Sagrada Escritura — que de novo nos faz pensar em Santo Agostinho —, obviamente relevante para o tema deste ensaio, mas terei de limitar-me a uma única transcrição, de um passo justamente considerado como dos mais belos que More jamais escreveu:

«A Igreja, portanto, tem necessariamente de ser a multidão vulgarmente conhecida dos cristãos, bons e maus conjuntamente, enquanto a Igreja permanecer aqui na Terra. E este campo de Cristo possui, por enquanto, trigo e joio, até ser purificado no dia do juízo, retirados os maus e permanecendo apenas os bons. O próprio Cristo disse aos seus apóstolos: «Estais limpos, mas não todos», e contudo eram todos membros da sua Igreja, ainda que um deles fosse, nas palavras de Nosso Senhor, um demónio. E se na Igreja não houvesse senão homens bons e enquanto fossem bons, então São Pedro não teria em dada altura feito parte da Igreja, depois de Cristo o ter nomeado seu chefe. Porém, neste Corpo Místico que é a Igreja, Nosso Senhor transporta os Seus membros: uns doentes, outros são, todos sujeitos à doença. (...) Mas quando chegar o tempo em que esta Igreja mudar inteiramente de lugar e possuir por habitação o céu em vez da terra, quando o juízo final tiver sido dado e pronunciado, quando Deus e a Sua Esposa, esta Igreja de Cristo, entrarem na câmara nupcial e no leito aprazível do descanso eterno,

²⁴ W. E. CAMPBELL, *Erasmus Tyndale and More*, Londres, 1949, 138.

então, cicatrizes e crostas cairão por completo, e todo o corpo da santa Igreja de Cristo ficará puro, limpo e glorioso, sem defeito, nem ruga, nem mancha, esse corpo que está (e continuará, assim o creio, enquanto aqui permanecer) tão ulcerado como estava o de Job no pior momento; mas o amantíssimo esposo não a abandona, pelo contrário, trata-a com remédios muito variados: uns amargos, outros doces, uns fáceis, outros difíceis, uns agradáveis, outros dolorosos»²⁵.

Este texto data de 1529, o mesmo ano em que foi escrita a que é, porventura, a mais simpática das obras polémicas de More: *A Supplication of Souls*. Nota-se perfeitamente, nestas duas obras, como, nos últimos anos da sua vida, Thomas More conseguiu ultrapassar o universal anteriormente atingido, ou seja, a Igreja militante, alcançando a Igreja padecente e a Igreja triunfante. Na expressão feliz de Germain Marc'hadour, «o purgatório de More em *The Supplication of Souls* e o seu céu, particularmente no final de *A Dialogue of Comfort against Tribulation*, são essencialmente comunidades: a primeira é uma *socia expiatio*, a segunda uma *socia exultatio*»²⁶. A visão tornara-se, gradualmente, completa e integrada.

A *ars moriendi*, que Thomas More nunca perdeu de vista, foi por ele cultivada, na última fase, na meditação, na oração e num conjunto de escritos globalmente designados por «Obras da Prisão» ou «*The Tower Works*». Quase todas essas obras merecem ampla divulgação, que está a verificar-se em diversos países e línguas, mas são ainda praticamente desconhecidas em Portugal. Tratam, como grande parte da obra de More, do Tempo e da Eternidade, mas assinalam de modo especial a preparação consciente da sua passagem do Tempo para a Eternidade²⁷. Para concluir este ensaio, porém, julgo preferível dar atenção ao significado da morte de Thomas More e ao seu discurso no tribunal, que constituiu uma autêntica declaração *in articulo mortis*, ou seja, para um homem de Quinhentos de modo especial e para Thomas More de modo ainda mais particular, uma declaração feita no limiar da Eternidade.

A condenação à morte de Thomas More foi o resultado de várias lutas: a luta dos colaboradores do rei para obterem a submissão

²⁵ *The [English] Works of Sir Thomas More*, 1557, 181, coluna C.

²⁶ G. Marc'hadour, «Thomas More's Spirituality», in: *St. Thomas More — Action and Contemplation*, ed. R. S. Sylvester, Yale, 1972; 157, n. 53.

²⁷ *Do Tempo e da Eternidade* é o título de uma antologia de textos de Thomas More, traduzidos e precedidos de um estudo, que preparo para publicação.

de Thomas More; a luta de More pela sua coerência, contra o Poder, contra os argumentos dos amigos e da própria família, contra o seu próprio apego à vida. Com boas razões, certamente, disse ele ao genro e biógrafo William Roper, ao embarcar para a Torre de Londres: «Filho, dou graças a Deus, porque a batalha está ganha». Mas é interessante notar que a questão se punha, para ele e para o rei, em termos inteiramente diferentes: para Henrique VIII, tratava-se de submeter, por todos os meios ao seu alcance, aquele súbdito, que ele tanto estimara e apreciara, e cuja recusa silenciosa em assinar o juramento reconhecendo a supremacia do rei em matéria religiosa constituía uma acusação e uma afronta insuportável; para Thomas More tratava-se do destino da sua alma, que não podia comprometer, ele, que anos antes escrevera um pequeno tratado escatológico, *The Four Last Things*, e que tão plenamente sentia e pensava o Além. Deste modo, a morte de Thomas More resultou, por parte de Henrique VIII, de motivos políticos e pessoais, e, por parte de Thomas More, da convicção a que chegara, de que a catolicidade de qualquer Igreja local, ou de qualquer membro individualmente, passava pela aceitação da supremacia papal.

O relato do julgamento, por Nicholas Harpsfield, em *The Life and Death of Sir Thomas More*, — depois de referir que o presidente do tribunal se preparava para ler a sentença logo após o veredicto, sem perguntar ao réu se desejava fazer alguma declaração, e que este lhe recordou o uso, reivindicando o seu direito, — dá-nos a conhecer o conteúdo da tomada de posição final e definitiva daquele homem que se acoitara durante tanto tempo atrás do seu direito ao silêncio, direito que defendeu, como jurista experimentado, até ao último momento possível, útil e lícito. Logo no início da sua declaração, More classifica a Lei do Parlamento sobre a supremacia real em matéria religiosa como «repugnante às leis de Deus e da santa Igreja», fazendo logo a seguir considerações que recordam as da carta a Thomas Cromwell, já citada. Porém, depois de ter sido interrompido pelo Lorde Chanceler, que presidia, o qual manifestou a sua admiração por Thomas More persistir sozinho numa posição contrária à de todos os bispos, universidades e maiores letrados do reino, More respondeu afirmando que nos últimos sete anos tinha estudado este ponto — a autoridade papal — mais do que qualquer outro, acrescentando:

«Não encontrei ainda nenhum escritor ou doutor antigo que defendia, como faz o vosso estatuto, a supremacia de qualquer príncipe

secular e temporal. Se não houvesse mais ninguém senão eu do meu lado e todo o Parlamento do lado contrário, teria muito receio de seguir o meu pensamento contra o de tantas pessoas. Mas se o número de bispos e de universidades tem tanto peso como Vossa Senhoria parece pensar, então não vejo porque é que isso deva, em minha consciência, provocar alteração. Pois não tenho dúvidas de que, se não neste reino, em toda a Cristandade haverá um número não menos elevado de bispos, ainda vivos, que pensam como eu sobre este assunto. Mas se eu considerar os que já morreram, muitos dos quais são bem-aventurados Santos, no céu, tenho a certeza absoluta de que, na sua grande maioria, enquanto viviam, pensavam como eu penso agora; e por isso não sou obrigado a conformar a minha consciência com o sínodo de um reino contra o concílio da Cristandade inteira. Pois, por cada bispo dos vossos, existem mais de cem dos meus, e ao vosso sínodo ou Parlamento (e Deus sabe de que qualidade ele foi), contraponho todos os concílios realizados em cerca de mil anos. E contra este reino, tenho todos os outros reinos cristãos»²⁸.

Retomando a sugestão de Friedrich von Hügel, é notável a maneira como se interpenetram, no sentir e no pensar de Thomas More, o elemento intelectual, o institucional e o místico. Os textos citados mostram claramente que a catolicidade de Thomas More, no termo do seu aprofundamento e evolução, englobava um conceito institucional de Igreja, apoiado numa sólida ordenação intelectual, ao serviço de um sentimento e visão do Corpo Místico.

Há alguns anos, chamei a Thomas More: um homem para o nosso tempo. É cada vez maior, felizmente, o número dos que assim pensam, em todo o Mundo. O exemplo da sua vida, o desafio que permanentemente nos lança a *Utopia*, a espiritualidade das Obras da Prisão, tudo isto é reconhecido e fonte de motivos recém-descobertos de apreço. Mas importa repensar a sua catolicidade, a sua eclesiologia, a sua espantosa consciência de participação no Corpo Místico de Cristo — no nosso tempo, urgentemente — com vista à acção, *pro unitate*, com os sentimentos de caridade, amor e perdão que, na última fase, dão um testemunho irrefutável da santidade de Thomas More.

F. DE MELLO MOSER

²⁸ NICHOLAS HARPSFIELD, *The Life and Death of Sir Thomas More, knight, sometymes Lord high Chancellor of England, etc.*, ed. E. V. Hitchcock, (The Early English Text Society), Oxford University Press, 1932, 192-97. V. E. E. Reynolds, *The Trial of St. Thomas More*, Londres, 1964; *idem*, *The Field is Won: the Life and Death of St. Thomas More*, Londres, 1968, 362-71.